**Zeitschrift:** Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

**Herausgeber:** Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

**Band:** 76 (1982)

**Heft:** 7-8

**Artikel:** Dein Reich komme : Reich-Gottes-Erwartungen in jüdischer und in christlicher Sicht

**Autor:** Ben-Chorin, Schalom

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-142996

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 09.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

SCHALOM BEN-CHORIN

# Dein Reich komme

## Reich-Gottes-Erwartungen in jüdischer und in christlicher Sicht

### *Gleichklang der Bitten in Kirche und Synagoge*

Die zweite Bitte des Gebetes, das Jesus seine Jünger lehrt, lautet: «Dein Reich komme.» Eingeleitet wird dieses Gebet mit einer Adoration, ebenfalls in der Form einer Bitte: «Unser Vater im Himmel, dein Name werde geheiligt.»

An die Bitte um das Kommen des Reiches schließt sich ergänzend an: «Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf der Erde», woraus hervorgeht, daß die Konkretisierung der Reich-Gottes-Hoffnung für diese Erde erwartet wird, nicht für das Jenseits.

Ganz im selben Sinne betet die Synagoge im Kaddisch: «Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen. Sein Reich erstehe in eurem Leben, in euren Tagen, im Leben des ganzen Hauses Israel bald und in naher Zeit.»

Das Kaddisch-Lobgebet ist in der uns heute erhaltenen aramäischen Form vermutlich etwas jünger als das Vaterunser. Es stammt wohl aus dem ersten oder zweiten Jahrhundert. Die im Schlußteil enthaltene Trostformel, die den Namen Gottes noch über allen Lobgesang und Trost stellt, dürfte sich auf den Trost Zions beziehen, sodaß die Entstehung dieser Fassung jedenfalls nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. anzusetzen ist. Aber auch die schriftliche Fixierung des Vaterunsers wird nicht viel früher erfolgt sein.

Die literarhistorische Frage ist jedoch unwesentlich angesichts des Gleichklangs dieser Bitten, den wir uns sogar phonetisch vorstellen dürfen. Das Vaterunser wurde betimmt nicht griechisch, sondern aramäisch (wie das Kaddisch) oder hebräisch im Jüngerkreis gebetet. Für eine hebräische Fassung spricht die Einleitungsformel «Unser Vater im Himmel» — «Avinu sche Baschamajim».

Diese beiden Gebete der Kirche und der Synagoge sind von jener eschatologischen Naherwartung getragen, die den Grundton des Neuen Testaments ausmacht, von der Vorankündigung durch Johannes den Täufer über die Predigt Jesu bis zu den einschlägigen Stellen in den Briefen des Paulus, insbesondere 1. Kor. 15, wo der Apostel davon spricht, daß wir nicht alle entschlafen werden, aber verwandelt, und dies plötzlich, während der letzten Posaune, die der Apostel offenbar noch zu seiner Zeit erwartete.

Paulus nimmt damit eine Verheißung Jesu auf, die sowohl bei Markus (9, 1) wie auch bei Matthäus (10, 28) überliefert wird, ihre klarste Formulierung aber wohl bei Lukas (9, 27) gefunden hat: «Wahrhaftig, das sage ich euch: Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie das Reich Gottes gesehen haben.» Zweierlei ist an dieser Aussage wesentlich: die unmittelbare Erwartung des Kairos, der erfüllten Zeit und damit des Anbruchs der Basileia des Gottesreiches, und die Diesseitigkeit dieser Erwartung.

Noch das jüngste Stück des Neuen Testaments, der 2. Petrusbrief, greift die diesseitige Erwartung des Reiches Gottes auf und spricht in Ergänzung eines Jesaja-Wortes (65, 17) von einem neuen Himmel und einer neuen *Erde*, in denen die Gerechtigkeit wohnt (2. Petr. 3, 13).

Mit der gewaltigen Ankündigung des Reiches Gottes (Mark. 1, 14f; Matth. 4, 17) setzt das Evangelium ein. Evangelion ist die gute Botschaft, hebräisch «Bessora Tova», und meint eigentlich nichts anderes als eben dies, daß das Reich der Himmel nahe herbeigekommen oder eigentlich schon da sei.

Der Terminus «Reich der Himmel» wurde sehr oft von den Christen mißverstanden. Bis heute ist für das Kirchenvolk das «Reich der Himmel» das Himmelreich, das Paradies der Seelen nach dem Tode. Das ist hier aber nicht gemeint. Wenn wir den Begriff «Reich der Himmel» ins Hebräische rückübersetzen, «Malchuth Schamajim», dann wird es klar, daß hier nur in heiliger Scheu, gemäß dem rabbinischen Sprachgebrauch, der Name Gottes nicht ausgesprochen wird, sondern anstelle dessen vom «Himmel» oder genauer von «den Himmeln» die Rede ist. So lesen wir etwa in dem Mischna-Traktat «Sprüche der Väter»: «Alles ist in der Hand des Himmels, nur nicht die Furcht des Himmels», worunter die Gottesfurcht zu verstehen ist, die der Entscheidung des Menschen anheimgestellt bleibt.

Man muß diese Spracheigentümlichkeiten kennen, um die Terminologie des Neuen Testaments zu verstehen. Das Neue Testament ist zwar griechisch geschrieben, aber hebräisch gedacht, und viele Termini werden erst durch Rückübersetzungen ins Hebräische oder Aramäische voll verständlich.

Nimmt man die Verkündigung des Reiches Gottes im Neuen Testament von ihrer jüdischen Wurzel her zur Kenntnis, so ergibt sich, was die Hoffnung anlangt, kein Unterschied zu den jüdischen Reich-Gottes-Erwartungen.

Beide erstrecken sich primär auf den geschichtlichen Raum: «Reich Gottes für diese Erde», wie es der Schweizer Theologe Leonhard Ragaz in unserer Zeit mit der Monotonie der Wahrheit verkündet hat. Die Erwartung des Reiches Gottes stellt den Einbruch der Transzendenz in die Immanenz dar.

Der große Unterschied zwischen Judentum und Christentum liegt nicht in dieser Erwartung, sondern in ihrer Datierung.

Das Judentum hat ganz bestimmte Merkmale für das Reich Gottes erkannt, es ist das Reich des Friedens, der Gerechtigkeit und der Liebe, in welchem die göttliche Forderung nicht mehr im Gegensatz zum Trachten des Menschenherzens steht, sondern die Harmonie zwischen Anspruch und Erfüllung erreicht ist.

Diese Erwartungen stützen sich auf prophetische Verheißungen der hebräischen Bibel, wie wir sie etwa in jener zweimal bezeugten Vision finden:

Zu Pflugscharen schmieden sie um ihre Schwerter,
Ihre Lanzen zu Winzermessern,
Nicht hebt mehr Volk wider Volk das Schwert.
Man lernt nicht fürder für den Krieg.
Ein jeder wohnt unter seinem Weinstock, seinem Feigenbaum,
Ohne daß einer ihn erschreckt (Mich. 4, 3f; Jes. 2, 4).

Für das Judentum blieb diese diesseitige Reich-Gottes-Erwartung entscheidend. So bemerkt etwa der große Scholastiker der Synagoge Maimonides (1135—1204) in seinem Kompendium «Mischne Thora» (Hilchoth Melachim XII): «In jener Zeit wird es keinen Hunger geben, keinen Krieg, keine Eifersucht und keinen Streit, denn das Gute wird reichlich strömen, und alle Wonnen werden wie Staub wimmeln, und die Sorge der ganzen Welt wird einzig sein, Gott zu erkennen.»

Es scheint mir keine Frage zu sein, daß auch Jesus von Nazareth, als Ur- und Nur-Jude, der er war und blieb, keine anderen Erwartungen mit dem Begriff «Reich-Gottes» verband.

Als der gefangene Täufer Johannes aus der herodianischen Festung Machärus an Jesus die Frage richtete: «Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?» antwortete Jesus unter Hinweis auf die zeichenhaften Taten seiner Macht: «Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören. Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium gepredigt» (Matth. 11, 3—5).

In dieser Antwort Jesu ist eine deutliche, aber oft übersehene Anspielung auf die Knecht-Gottes-Perikope bei Deuterojesaja (Jes. 42, 19) enthalten, wo offenbar Israel als der blinde und taube Knecht Gottes bezeichnet wird, der nun in den Prozeß der Heilung eintritt.

Die Antwort Jesu scheitert aber an der Realität. Die Blinden sehen nicht, die Lahmen können nicht gehen, die Tauben hören nicht, und die Toten stehen vorerst nicht auf.

Selbst wenn wir die Wundergeschichten des Neuen Testaments

wörtlich nähmen, würde sich dadurch für die Infrastruktur der Welt noch keine fundamentale Konsequenz ergeben. Selbst wenn hier und dort Wunderheilungen im Namen Jesu geschahen und geschehen, mag damit ein Zeichen gesetzt sein, aber das Reich Gottes ist noch nicht angebrochen.

### *Verinnerlichung und Enthistorisierung des Reiches Gottes im Christentum*

Wir können deutlich Bruch und Wende im Leben Jesu erkennen, wo aus der Nicht-Erfüllung der konkreten Hoffnung die Introversion der Reich-Gottes-Konzeption stattfindet.

Gehen wir von der Stelle bei Matthäus (10, 23ff.) aus, die von der Aussendung der Jünger erzählt: «Amen, ich sage euch: Ihr werdet nicht zu Ende kommen mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt.» Wenn auch der Begriff Menschensohn im Neuen Testament vielschichtig ist, so ist er an dieser Stelle zweifellos messianisch gemeint, im Sinne des himmlischen Wesens bei Daniel (7, 13—14). Der Menschensohn soll hier (keineswegs an allen Stellen) als der Bringer des Reiches erscheinen.

Die Jünger kehren aber zurück, und es hat sich nichts verändert, und angesichts dieser enttäuschten Hoffnung findet nun die Verinnerlichung des Gottesreiches statt: «Das Reich Gottes ist inwendig in euch», oder: «Das Reich Gottes ist mitten unter euch» (Luk. 17, 21). Mit dieser Verinnerlichung wird der Anfang gemacht für den Prozeß einer Enthistorisierung der Reich-Gottes-Hoffnung, die nun in inneres Erleben umfunktioniert, individualisiert und späterhin transzendiert wird. In scharfer Weise hat dies um die Jahrhundertwende der französische Katholik Pater A. Loisy formuliert: «Jesus verkündigte das Reich Gottes, statt dessen kam die Kirche.»

Das ist das Problem, mit dem sich der Christ auseinandersetzen muß. Dem Juden stellt sich das Problem anders.

Auch im Judentum gab es immer wieder die heilige Ungeduld, die das Kommende mit dem Gekommenen verwechselte. So etwa, wenn Rabbi Akiba den Freischärler Bar-Kochba für den Messias hielt und diesen Irrtum mit dem Märtyrertod bezahlen mußte.

Es öffnen sich zwei Wege zum Reiche Gottes. Der Weg nach innen und der Weg nach außen. Das Christentum hat vorwiegend den Weg nach innen gewählt, während das Judentum den Weg nach außen beschritt, allerdings mit der Einschränkung der jüdischen Mystik der Kabbala, die ihrerseits Wege nach innen öffnete.

Der christliche Weg nach innen erschloß Provinzen der Seele, die dem originär jüdischen Denken fremd oder zumindest randhaft

blieben. Aus dem Reich der Himmel, das auf diese Erde herabkommt, wurde das Himmelreich, in das die Gläubigen nach ihrem Tode versetzt werden. Die ursprüngliche Reich-Gottes-Erwartung verkümmerte.

Ich möchte hier für einen Augenblick die exegetisch-historische Betrachtungsweise verlassen und meine Erfahrungen mit christlichen Hörern und Lesern bezeugen. Mit dem pessimistischen Realismus einer hoffnungslosen Empirie haben mir zahlreiche christliche Gesprächspartner immer wieder gesagt, daß sie einem Reich Gottes auf dieser Erde keine Chance geben können. Die Menschen, so meinten diese heutigen Christen, werden sich nicht ändern, und es wird alles beim alten bleiben.

Wenn ich demgegenüber einwandte, daß nach der Predigt Jesu das Reich Gottes das Ziel der Geschichte bleibe, aber zugleich auch die der empirischen Geschichte zuwiderlaufende Bewegung, denn «das Reich Gottes kommt wie der Dieb in der Nacht» (Matth. 24, 43), trafen mich verständnislose Blicke.

Wennn ich solche modernen Christen fragte, was sie bei der zweiten Bitte des Vaterunsers dächten, so bekam ich entweder gar keine Antwort, oder aber man wies auf das *Paradies* hin.

Das Paradies wurde zum Surrogat für das Reich Gottes.

### *Hellenistische Unterwanderung durch Paradies- und Hadesvorstellungen*

Was ist das Paradies? Genau genommen ein persisches Lehnwort, hebräisch Pardess, das im Alten Testament nicht in transzendenter Bedeutung vorkommt. Nur in der höchst irdischen Bedeutung von Fruchtpflanzung oder Lustgarten wird es in Hohelied (4, 13), Prediger (2, 5) und schließlich als Pflanzung von Nutzhölzern in Nehemia (2, 8) verwendet.

Es wird nirgends mit dem Garten Eden gleichgesetzt, der im Schöpfungsmythos der Genesis seinen Platz hat. Diese Verfremdung ist, wie so viele andere, durch die Septuaginta, die alexandrinisch-jüdische Bibelübersetzung aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, entstanden.

Im Neuen Testament wird die Verbindung zwischen dem Garten Eden und dem Paradies durch den Baum des Lebens in der Offenbarung (2, 7) hergestellt, und auch der Apostel Paulus bemerkt im Zweiten Korintherbrief (12, 4), daß er visionär in das Paradies entrückt wurde, das sich, nach dieser Vorstellung, offenbar im dritten Himmel befindet.

Die entscheidende Stelle aber ist in dem kurzen Dialog zwischen dem guten Schächer und dem sterbenden Jesus am Kreuz enthalten: «Dann sagte er (der Schächer): Jesus, denk an mich, wenn du in dein

Reich kommst.» Jesus antwortete ihm: «Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein» (Luk. 23, 42—43).

Dieses nur bei dem einzigen Heidenchristen unter den Evangelisten bezeugte Logion muß als Fremdkörper und späterer Einschub empfunden werden, da es sich in die zentrale Auferweckungstheologie nicht nahtlos einfügt. In diesem Zusammenhang bemerkt Ferdinand Hahn: «Es ist aber sehr wohl verständlich, daß bei der Ausbildung der Erhöhungsvorstellung und der dadurch bedingten Zurückdrängung der eschatologischen Erwartung die Auferstehung ihren ursprünglichen Bezugspunkt verlor und von dem Erhöhungsgedanken in bestimmten Fällen absorbiert werden konnte.»[1]

Die ursprünglichen Glaubensvorstellungen der Urgemeinde bleiben durchwegs jüdisch: *Auferstehung und das kommende Reich.* Diese Primärstrukturen werden aber hellenistisch unterwandert, sodaß sich Hades- und Paradies-Vorstellungen einschleichen. Vorstellungen dieser Art haben ihren klassischen Niederschlag im Apostolikum gefunden, wo sich zwischen der Bezeugung der Passion Jesu und seiner Auferstehung am dritten Tage das «niedergefahren zur Hölle» findet. «Die Erwähnung der Höllenfahrt Jesu gehört zu den spätesten Bestandteilen des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Im Taufbekenntnis der römischen Gemeinde, das bis in das zweite Jahrhundert zurückreicht, war von einer Höllenfahrt Christi noch keine Rede. Erst im vierten Jahrhundert ist zwischen Begräbnis und Auferstehung Jesu der Hinweis auf einen Abstieg zur Hölle eingeschoben worden.»[2]

Paradies und Hölle sind korrespondierende Begriffe, aber ein Zwischenaufenthalt Jesu im Paradiese vor Auferstehung und Himmelfahrt wird nicht einmal im Apostolikum vermerkt.

Man achte auch auf die Differenz im Kreuzesdialog. Der Schächer bittet seiner zu gedenken im *Reiche* Jesu. Dieser aber antwortet mit Hinweis auf das nicht erwähnte *Paradies.*

Das Reich Gottes ist eschatologische Größe, also die erhoffte Zukunft am Ende der Tage. Tritt aber anstelle des Reiches Gottes das Paradies, so haben wir es mit *retrospektiver Eschatologie* zu tun, welche die Zukunft mit dem goldenen Zeitalter des Ursprungs verbindet.

Gott nimmt das Paradies (den Garten Eden) zu sich in den Himmel zurück und bereitet dort den Platz für die Seelen der Gerechten. Diese Vorstellung ist aber der hebräischen Bibel, und so weit wir es beurteilen können, dem Denken Jesu fern und bleibt auch im Evangelium peripher isoliert.

Trotz dieses Sachverhaltes verdrängte das Paradies mehr und mehr die Reich-Gottes-Erwartung. Das Paradies wurde immer mär-

chenhafter ausgestaltet. Nehmen wir dafür ein Beispiel aus der Theologie des 19. Jahrhunderts. Hermann Friedrich Kohlbrügge (1803—1875), der bekannte Erweckungsprediger des Elberfelder Reformierten Kreises, ruft emphatisch aus: «Schlage deine Tore weit auf, o Paradies unseres Gottes, daß wir hineinschauen! Ich sehe keinen Baum, der mir den Tod gebracht, sondern einen Thron ewiger Gnade. Ich sehe keine Leiden, Angst oder Not mehr, alles glänzt von lauter Gottesfreude.»

Bis zum religiösen Kitsch versteigt sich diese ganz unbiblische Paradiesträumerei.

### *Paradiesromantik auch im Judentum*

Auch das Judentum blieb von der Paradiesromantik nicht unberührt, wenngleich der Ausdruck Paradies in diesem Zusammenhang nicht gebraucht wird. Die hebräische Version Pardess wird für den Garten der Mystik verwendet, während das himmlische Paradies als Garten Eden bezeichnet und auch mit dem himmlischen oder Oberen Jerusalem (Jeruschalajim schel ma'ala) identifiziert wird.

In dem Totengebet «El Male Rachamim» wird die Ruhe des Verstorbenen im Garten Eden erfleht, der in der Aggada, der hebräischen Sage oder Legende, phantastische Ausschmückungen erfährt. Tiefsinnig ist die Bemerkung des Rabbi Chanina Bar-Chama, daß nur eine Spanne das Paradies von der Hölle trenne (b. Pes. 201 a). Auch in den Apokryphen, zum Beispiel im zweiten Makkabäerbuch, und in den Pseudepigraphen, etwa im Henochbuch, wird das Paradies erwähnt, jedoch haben diese Schriften für das normative Judentum keine Bedeutung behalten, da das hellenistische Judentum vom rabbinischen Judentum völlig verdrängt wurde.

Die klare Reich-Gottes-Erwartung, nicht verdunkelt von einer retrospektiven Paradies-Eschatologie, erhielt sich in fundamentalistischen christlichen Gemeinschaften, verdichtete sich bei den Schwärmern bis zur Etablierung von vorweggenommenen Reich-Gottes-Revolutionen, wie bei Thomas Münzer oder den Böhmischen Brüdern.

Im Judentum aber blieb die Reich-Gottes-Erwartung vorrangig. Es hängt dies mit der vom Christentum unterschiedenen Messiasvorstellung zusammen. Da das Judentum nicht den Wiederkommenden, sondern den Kommenden erwartet, sieht es auch keine Fußspuren des Erlösers inmitten dieser so handgreiflich unerlösten Welt, sondern setzt alle Hoffnung auf die Zukunft, wobei die rabbinische Warnung «Bedränget nicht das Ende» zur legitimen Losung wurde.

Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß es auch im Juden-

tum immer wieder Bewegungen gab, die in heiliger Ungeduld das Reich vorwegnehmen wollten. Zur tiefsten Erschütterung der gesamten Judenheit führte das Auftreten des Pseudomessias Sabbatai Zevi im 17. Jahrhundert. Der offizielle, normative Rabbinismus aber lehnte solche Vorwegnahme des Reiches ab.

### *Reich Gottes zwischen nationaler Restauration und universaler Hoffnung*

Skylla und Charybdis umlagern das Reich Gottes. Die Skylla ist die Introversion in seelisches Erlebnis und die Transzendierung in ein himmlisches Paradies; die Charybdis ist die Nationalisierung und Politisierung der Reich-Gottes-Erwartung. Im Judentum, nicht zuletzt im Judentum unserer Zeit, ist diese letztere Gefahr vorrangig.

Die ursprüngliche biblische Reich-Gottes-Erwartung trägt gleichermaßen nationale und universale Züge. Im Reiche Gottes wird die gefallene Hütte Davids wieder aufgerichtet (Amos 9, 11), aber die Gotteserkenntnis breitet sich über die ganze Erde aus, wie die Wasser des Meeres seinen Grund bedecken (Jes. 11, 9; Hab. 2, 14), und «keiner wird mehr den anderen belehren und sprechen: Erkennet den Herrn, sondern sie werden mich alle erkennen, Groß und Klein, spricht der Herr» (Jer. 31, 34).

So ist das Reich Gottes das Reich der Restauration der davidischen Reichsherrlichkeit einerseits, aber auch das Ende der Religionen in der weltumspannenden treuga Dei andererseits.

Der nationale Restaurationsgedanke kommt im täglichen Achtzehn-Bitten-Gebet zum Ausdruck, in der 14. und in der 16. Bitte:

Erbarm dich, Herre, unser Gott,
mit deinem Reichtum an Erbarmen
jetzt über Israel, dein Volk,
und deine Stadt Jerusalem
und Zion, die Behausung deiner Herrlichkeit,
und deinen Tempel, deine Wohnung,
und über das Königtum des Hauses Davids,
deines wahren Gesalbten!
Gepriesen seist du, Herr, des David Gott,
der du Jerusalem erbaust!

Herr, unser Gott!
Mögst du in Zion wieder wohnen,
und deine Knechte mögen zu Jerusalem
dir dienen!
Gepriesen seist du, Herr,
dem wir in Ehrfurcht dienen wollen![3]

Die universelle Seite der Reich-Gottes-Erwartung aber kommt besonders in der zentralen Liturgie der Hochfeste im Herbst, am Neujahrs- und Versöhnungstag, zum Ausdruck, wenn es dort heißt: «Und so laß denn, Ewiger, unser Gott, ein Erschauern vor dir über all deine Werke kommen und ein ehrfürchtiges Bangen vor dir über alles, was du erschaffen hast, daß dich alle Geschöpfe ehrfürchten und alle Wesen sich vor dir beugen und alle e i n Bund werden, deinen Willen zu tun mit ungeteiltem Herzen, so wie wir wissen, Ewiger, unser Gott, daß die Herrschaft bei dir ist, die Macht in deiner Hand und die Kraft in deiner Rechten und dein Name erhaben über alles, was du erschaffen hast.»

Die nationale und universale Hoffnung schließen einander aber nicht aus, sondern ergänzen einander in zwei Phasen. Die erste Phase ist die national-religiöse Wiederherstellung des davidischen Reiches und des Tempels zu Jerusalem, sodann folgt die Befriedung der Welt, der in Gott vereinten Nationen. So schildern in anschaulicher Weise die Propheten Micha und Jesaja die Völkerwallfahrt nach Zion, und bei Sacharja wird im letzten Kapitel daraus das große Völkerfest der Laubhütten, an dem alle Geschlechter der Erde teilnehmen.

Während für die biblische Sicht und die sich daran anschließende rabbinische Tradition der Messias der Bringer dieses Reiches und sein irdischer König ist, stellt sich für die jüdische Mystik dieser Prozeß etwas anders dar: Für die Mystik ist der Messias einer der 36 verborgenen Gerechten, wohl der verborgenste von allen. Die Tat des Menschen befreit den Messias aus den Ketten der Sünde, wie sie den göttlichen Funken aus der Schale der Materie befreit.

Besonders deutlich wird das bei Rabbi Isaak Luria (1534—1572), dem «heiligen Löwen» von Safed: «Das Kommen des Messias bedeutet für Luria nicht mehr als die Unterschrift unter ein Dokument, das wir selbst schreiben. Er bestätigt nur den Eintritt eines Standes, den er nicht selber herbeigeführt hat. — So stellt sich denn die Welt der lurianischen Kabbala als ein großer 'Mythos des Exils und der Erlösung' dar. Und gerade diese seine Bezogenheit auf die Erfahrung des jüdischen Volkes ist es, die ihm die ungeheure Wucht und seine Bedeutung für die jüdische Geschichte der nachlurianischen Generationen verliehen hat.»[4]

Die Formulierung in dem Gebet um das Reich Gottes von Rav (2.—3. Jahrhundert): «die Welt zu ordnen für das Königtum des Allmächtigen», wird zum Leitmotiv der Kabbala. Der in diesem liturgischen Text gebrauchte Terminus «letaken Olam» ist das Losungswort für den «Tikun», jene Neuordnung, die den Messias und damit das Reich Gottes gleichsam auslöst.

Der Schritt von der Mystik zur Magie ist dabei kaum vermeid-

bar, und so entstanden im Laufe der Jahrhunderte mystisch-magische Praktiken der Beschwörung von Engeln und Dämonen, die der Welt den ersehnten Tikun bringen sollten. Sie erwiesen sich nur allzu oft als gefährliches Spiel mit dem Feuer der Häresie und der Illusion.

### *Der Staat Israel als «Anfang der Erlösung»*

Es ist nicht zufällig, daß die Wogen der messianischen Reichsmystik in und vor allem nach Zeiten der Verfolgung besonders hoch gingen. So setzt die starke Wirkung der lurianischen Kabbala im 16. Jahrhundert nach der Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal ein, und die sabbatinische Bewegung beginnt mit dem ersten Auftreten des Pseudomessias Sabbatai Zevi in Smyrna im Jahre 1648, demselben Jahre, in dem die furchtbaren Pogrome unter dem Kosakenhetman Chmjelnizki ganze jüdische Gemeinden in Polen ausrotteten.

Auch die eschatologische Naherwartung im Neuen Testament ist von der Drangsal der Römerherrschaft nicht zu lösen.

Was in früheren Jahrhunderten zu einer unmittelbaren Reich-Gottes-Hoffnung führte und Wege auch nach innen öffnete, hat sich in unserem Jahrhundert nach der größten Katastrophe der jüdischen Geschichte, dem Holocaust, in *nationale* Hoffnung umgesetzt, die in der Errichtung des Staates Israel ihre Erfüllung fand. Dabei blieb es im Volksbewußtsein klar, daß der Staat Israel nur «ein Anfang der Erlösung» sein kann. Dieser Ausdruck «Anfang der Erlösung» (Reschith Zemichath Geulathenu) findet sich in einem Gebet des israelischen Oberrabbinates für den Staat Israel.

Der Staat Israel ist von seiner zionistischen Vorgeschichte nicht zu trennen. Der politische Zionismus, der vom ersten Zionistenkongreß 1897 in Basel zu datieren ist, trat zwar als nationale Bewegung zur Befreiung des jüdischen Volkes auf, war aber durchaus von säkularisierten messianischen Erwartungen getragen. Er fand seine Ergänzung in der Adaption sozialistischer Elemente der zionistischen Arbeiterbewegung.

Die Diesseitigkeit eschatologischer Reich-Gottes-Erwartungen kam diesem Prozeß entgegen. Das hebräische Sprachdenken gibt uns in dieser Richtung einen wichtigen Hinweis. Das Hebräische kennt keinen adäquaten Begriff für Jenseits. Man spricht im Hebräischen nur von «Olam Haba», der kommenden Welt. Gemeint ist die erneuerte Schöpfung im Reiche Gottes, die auf uns zukommt, nicht aber ein Himmel, in den wir nach dem Tode versetzt werden. Erst in einer viel späteren, nachbiblischen Epoche bleibt randhaft auch eine Jenseitsvorstellung in der jüdischen Volksfrömmigkeit wahrnehmbar. Im Gegensatz zur kommenden Welt wird das Jenseits als Welt der Wahr-

heit, Olam ha-Emeth, bezeichnet. Ein platonischer Einfluß ist hier unverkennbar. Die Welt der Wahrheit entspricht in etwa der Welt der Idee, die eine Ueberwirklichkeit darstellt, von der unsere empirische Welt, im Sinne des Höhlengleichnisses Platos, nur Schattenbilder wirft.

### *Reich Gottes: Rhetorischer Leerlauf in den offiziellen Religionen — Impuls im klassischen Sozialismus und im frühen Zionismus*

Das Reich Gottes wird nach einem Worte Jesu als die vordringlichste Aufgabe angesehen: «Trachtet zunächst nach dem Reiche Gottes, so wird euch alles andere zufallen» (Matth. 6, 33).

Die Kirchengeschichte aber zeigt, daß diese Vordringlichkeit des Reiches Gottes in Wirklichkeit sehr wenig zum Tragen kam. Walter Nigg hat in seinem Buch «Das ewige Reich» (Zürich 1954) gezeigt, daß vom frühchristlichen Chiliasmus bis zur Reichsverkündigung bei den Sekten e i n Weg führt, der aber nicht die Heerstraße der Kirche war.

In bitterer Ironie hat Sören Kierkegaard in seinem Buch «Der Augenblick», eine Art Novelle mit dem Titel «Erst das Reich Gottes» publiziert, die den Weg eines Kandidaten der Theologie, Ludwig Fromm, schildert, welcher seine Antrittspredigt über den Text «Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes» hält.

Der junge Mann trachtet aber zunächst, sein Abitur abzulegen, dann sein theologisches Studium zu absolvieren, dann ein Amt zu finden und eine passende Ehegattin. All das gelingt ihm, und nun kommt der Augenblick, in welchem er über die Vordringlichkeit des Reiches Gottes zu predigen hat, aber noch zögert er, denn die ihm angebotene Stelle scheint ihm unterbezahlt . . .

Schließlich siegt aber doch die Einsicht, daß mit der kärglich dotierten Pfarre der nötige Einstieg gegeben ist — und so kann die Botschaft von der Vordringlichkeit des Reiches Gottes programmgemäß und zu allgemeiner Zufriedenheit am Sonntag verkündigt werden.

Während die Reich-Gottes-Verkündigung der offiziellen Religionen sich oft als rhetorischer Leerlauf erwies, war in revolutionären Bewegungen, wie dem klassischen Sozialismus, ein ursprünglicher Reich-Gottes-Impuls wahrzunehmen. Leonhard Ragaz meinte zu Beginn unseres Jahrhunderts, daß bei den Sozialisten «Gott inkognito» anwesend sei. Das gilt auch für den frühen Zionismus, vor allem seine Pionierbewegung der Chaluzim, die in ihren Kwuzoth und Kibbuzim (Gemeinschaftssiedlungen) Reich-Gottes-Inseln schufen, ohne sich jemals solcher Ausdrücke zu bedienen. Die Gründer dieser Pioniersied-

lungen im Lande Israel waren nicht religiöse Juden, aber unterschwellig wirkte in ihrem Werk Botschaft und Hoffnung des Reiches Gottes.

Ernst Bloch hat in seinem Hauptwerk «Prinzip Hoffnung» auf die Zusammenhänge von Messianismus und Sozialismus hingewiesen. Es ist sicher kein Zufall, daß die Rolle der Juden in Sozialismus und Kommunismus immer eine führende war, denn in diesen glaubenslosen Juden wirkte das Erbe der jüdischen Reich-Gottes-Erwartung nach.

### *Reich-Gottes-Arbeit für Frieden, Gerechtigkeit und Liebe*

Wie gefährlich aber die Umfunktionierung der Reich-Gottes-Hoffnung in politische Ideologie sein kann, zeigt sich am Beispiel des Nationalsozialismus, dessen Zielsetzung, «Das Dritte Reich», aus messianischen Zusammenhängen hervorgegangen ist.

Der Name «Das Dritte Reich» ist einem Buche von Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925), einem Vertreter des revolutionären Konservatismus, entnommen, aber Moeller van den Bruck ging seinerseits auf den mittelalterlichen Mystiker Joachim von Fiore (1145—1202) zurück, der drei Reiche unterschied: das Reich der Schöpfung, das Reich des Evangeliums und schließlich das Reich des Parakleten, des Trösters oder des Heiligen Geistes. Dieses letzte, das Dritte Reich des Geistes, war ihm das Ziel der Heilsgeschichte. Er übertrug so die Trinitätslehre auf seine Reich-Gottes-Konzeption: der Vater ist der Schöpfer, der Sohn die Verkörperung des Evangeliums und der Heilige Geist schließlich die Erfüllung aller Hoffnungen.

Bedenkt man die teuflische Travestie dieses Gedankens im Dritten Reich des Nationalsozialismus, so wird uns die Tragik eines irregeleiteten Aktivismus klar.

In Rückblick und Ausblick haben wir uns zu fragen: Ist das Reich Gottes Illusion, Wunschtraum, Utopie? Es kann dies alles sein, wenn wir es uns spiritualisierend vorgaukeln, märchenhaft ausschmükken und nur an die «Möglichkeit, das Reich Gottes zu erbeten» (Franz Rosenzweig), glauben. Das Reich Gottes kann aber auch in sein Gegenteil verkehrt werden, wenn wir meinen, es aus eigener Kraft erstellen zu können.

Es wird erst dann zur echten Kraftquelle in unserem Leben und zum «élan vital» (Bergson) der Geschichte, wenn wir tätig Reich-Gottes-Arbeit im zwischenmenschlichen Bereich von Frieden, Gerechtigkeit und Liebe treiben, wie es Martin Buber im Geleitwort zu seinen Chassidischen Büchern ausdrückte: «Wir leben in einer uner-

lösten Welt. Aber aus jedem willkürlos weltverbundenen Menschenleben fällt in sie ein Samen der Erlösung. Und die Ernte ist Gottes.»

In dunkelster Zeit, während des Zweiten Weltkrieges (1942), schrieb ich einen Spruch, mit dem ich schließen möchte:

Die wir ein Licht in Händen tragen
Vom Wind bedroht
Wir wollen Liebes zueinander sagen
In dieser Not.
Es sollen unsre Lichter fackelgleich
Zusammen schlagen für das EINE Reich.
So sei in allertiefster Weltennacht
Ein neues Licht am ewigen Licht entfacht.

---

Anmerkungen

1 Ferdinand Hahn, Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1974, S. 130
2 Wolfhart Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, Gütersloh 1972, S. 98
3 Zitiert nach älteren Fassungen in der Uebersetzung von Paul Riesler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, S. 7/8
4 Gershom Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich 1960, S. 157

---

**Ich gelangte immer mehr dazu, die ganze Geschichte in ihrem Kern als den großen Kampf zwischen dem lebendigen, heiligen, Einen (absoluten), sich in einer Geschichte offenbarenden Gott auf der einen, und dem ruhenden, sich im Mythos und in der Idee darstellenden auf der andern Seite zu verstehen. Es war der Gegensatz zwischen Israel und dem Heidentum, zwischen dem Reich Gottes und der Religion, zwischen der Weltrevolution durch Gott und der gröberen oder feineren Herrschaft des Fatums. Das Judentum stand, mit dem Christentum verbunden, als Israel dem Heidentum gegenüber.**

**Durch diese Grundauffassung gewann das Judentum als eine Vertretung Israels einen gewaltigen und zentralen Sinn und wurde zugleich aufs engste mit dem Christentum verbunden. Beide wurden zur Verkörperung Israels. Die Rollen verteilten sich so, daß, etwas summarisch gesprochen, das Judentum das Reich Gottes vertrat, aber ohne Christus, das Christentum aber Christus ohne das Reich Gottes. Israel aber war ü b e r beiden, wie es in beiden war.**

(Leonhard Ragaz, Mein Weg, Band II, Zürich 1952, S. 293/4)

**Ich bin später dem Zionismus so stark zugefallen, daß er eine Zeitlang ein Hauptstück meines Glaubens und Hoffens wurde. Freilich nicht dem 'Judenstaat', den habe ich bald abgelehnt, weil er mir im Lichte der Geschichte Israels als der eigentliche, sich stets erneuernde Abfall Israels erscheint, der sich in dem Drange äußert, 'zu sein wie die anderen Völker auch' (1. Samuel 8, 20). Mein Zion ist ein anderes: es ist nicht der 'Judenstaat', sondern das freie, unstaatliche, auch widerstaatliche Gottesvolk, das Gottes Willen, die Gerechtigkeit des Reiches Gottes in der Welt, vertritt.**

(A. a. O., S. 297/8)